

Faire de James un « lecteur anachronique » de Von Uexküll¹ : Esquisse d'un perspectivisme radical

Vinciane Despret & Stéphan Galetic²

Introduction

« *Le but de la connaissance est de dépouiller le monde objectif de son étrangeté, et de faire que nous nous y sentions plus chez nous.* »³

Cette phrase que James emprunte à Hegel aurait pu tout aussi bien figurer en exergue du travail du naturaliste Estonien Jacob Von Uexküll⁴. Rien en apparence ne semble pourtant rapprocher le naturaliste et le philosophe : c'est aux animaux que Von Uexküll s'intéresse, c'est aux mondes des humains que James adresse ses questions. Un même motif se dessine toutefois au-delà de la différence des champs de recherche : connaître le monde, on devrait plutôt dire, connaître *les mondes*, c'est d'abord et surtout explorer la diversité des manières de l'habiter.

Il s'agit, pour James, de nous rendre moins étrangers à ces mondes que nous, humains, partageons, de chercher, construire, découvrir ceux avec et dans lesquels nous nous sentons *chez nous*; Von Uexküll⁵, quant à lui, étend ce pari aux mondes des non-humains, ces mondes dont nous sommes a priori totalement étrangers. Ce double projet ne peut tenir qu'à condition de penser le rapport de tout vivant, humain et non-humain, à son monde, comme un rapport *d'intérêt*, comme une relation à « ce qui compte ». Ce sont les multiples « ce qui compte » et leurs manières de compter dont il s'agit de faire l'expérience, que ce soit pour les retrouver, pour les inventer ou pour les découvrir. Du côté des humains, constate James, « nous ignorons bel et bien la plupart des choses qui se présentent à nous » : nous ne remarquons que les sensations « qui nous indiquent les *choses* qui présentent pour nous un intérêt pratique ou esthétique. »⁶ Ces choses peuplent d'ailleurs si bien notre monde qu'elles y reçoivent un nom — et que nous en oublions, ajoute James, qu'elles ne sont perçues que parce qu'elles nous

¹ « Lecteur anachronique » doit se comprendre dans le sens où Michel Tournier utilisait le terme « plagiaire anachronique » : celui qui plagie une oeuvre qui sera postérieure à la sienne.

² Département de Philosophie. Université de Liège. Nous tenons à remercier Isabelle Stengers, qui, tout au long de la progression de notre travail, nous a accompagnés en ouvrant de nouveaux accès, et en nous encourageant à nous engager dans ceux que nous envisagions d'explorer.

³ Hegel, cité par William James, James W., *A Pluralistic Universe. Hibbert Lectures at Manchester College on the Present Situation in Philosophy*, Longmans, Green and Co., London, Bombay, and Calcutta, 1909, p. 11. Nous ne renverrons à la traduction française que lorsque celle-ci concorde avec la nôtre.

⁴ 1864-1944. Zoologue de formation, Von Uexküll est considéré comme l'un des créateurs de l'écologie moderne. La théorie que nous allons partiellement développer est connue sous le nom de théorie de l'*Umwelt*.

⁵ Von Uexküll J., *Mondes animaux et monde humain*. Suivi de *La Théorie de la Signification*, Trad. P. Muller, Denoël, Paris, 1965.

⁶ James W., *Précis de psychologie*, trad. par Nathalie Ferron, Le Seuil, 2003, p. 127.

intéressent⁷. Ce même constat sera étendu par Von Uexküll aux mondes animaux : « il existe incontestablement une opposition entre l'entourage que nous voyons, nous autres hommes, s'étendre autour des animaux et le milieu qu'ils ont élaboré eux-mêmes en le remplissant de leurs objets perceptifs. »⁸ De la même manière que nous ne pouvons percevoir les choses que l'animal perçoit, du simple fait que la plupart d'entre elles n'ont aucune signification pour nous, l'animal ne distingue dans les objets de son entourage que ceux qui ont une signification pour lui, qui comptent pour lui.

Selon Von Uexküll, toute perception *est et n'est que* perception de signification. Tant les mécanistes, assimilant l'animal à une machine cartésienne réagissant passivement à des causes, que les théoriciens des tropismes, réduisant le comportement à deux mécanismes simples, l'approche et l'évitement, ou encore les béhavioristes, faisant courir des rats dans des labyrinthes sans jamais poser la question de la manière dont l'animal interprète ce qui lui est demandé⁹, ont négligé cet élément essentiel de la relation d'un animal au monde qui l'entoure : celui-ci n'existe que comme porteur de significations. Et c'est avec ces significations que l'animal construit son univers perceptif : temps, espace, lieu, chemin, parcours, maison, odeur, ennemi, chaque événement du monde perçu est un événement qui « signifie », qui n'est perçu que parce qu'il signifie — et *par ce* qu'il signifie —, un événement qui fait de l'animal un « prêteur » de significations. C'est-à-dire un sujet. Car toute perception de signification implique un *sujet*, de même que tout sujet se définit comme ce qui accorde de la signification.

Comment un sujet peut-il percevoir ce qui n'a pas encore de signification ? Et comment un objet peut-il avoir une signification avant d'être perçu ? La question implique une disjonction — ou bien c'est la perception qui est première, ou bien c'est la signification. C'est précisément cette disjonction que Von Uexküll veut dépasser en choisissant d'y répondre avec le « et » d'une histoire, celle de la co-construction de significations. C'est ainsi que la maxime de Goethe « Si l'œil n'était pas fait pour le soleil, jamais il ne pourrait le regarder » peut être complétée : « si le soleil n'était fait pour l'œil, il ne brillerait dans aucun ciel. »¹⁰

On peut comprendre les enjeux du choix de Von Uexküll : c'est la cause, précisément, comme principe explicatif, que le naturaliste veut éviter. Car avec elle pourrait justement resurgir ce qu'il s'agit d'éradiquer : les explications mécanistes — les tropismes, le béhaviorisme, le mécanisme des biologistes — qui font de l'animal le jouet passif d'un monde déjà donné.

« La chlorophylle est aussi peu l'œuvre du soleil que les nervures ne sont celles de la pluie. »¹¹ On peut dire que le vent cause la forme des nuages ; on ne peut l'affirmer à l'égard des organismes vivants : tant le gracieux parachute du pissenlit que le tournoiement des graines d'érable dans le vent sont des formes adaptées, certes, mais au « facteur de signification vent ». « Tous les organes de la plante, aussi bien que ceux des animaux, doivent leur forme et la répartition de leur substance à l'importance qu'ils revêtent en tant

⁷ Le fait de donner un substantif à ces choses leur confère un « statut d'indépendance et de dignité. » *Ibid.*, p. 127.

⁸ Von Uexküll J., *op. cit.*, 1965, p. 80.

⁹ « C'est ainsi que les savants américains ont essayé infatigablement, dans des milliers d'expériences et avec les animaux les plus variés en commençant par le rat blanc, d'étudier les relations des animaux avec un labyrinthe. Les résultats peu concluants de ces travaux menés avec les plus fines méthodes de mensuration et les plus grands raffinements statistiques, n'importe qui aurait pu les prévoir, à condition de savoir que l'hypothèse implicite sur laquelle ils reposent est erronée : l'animal ne peut entrer en relation avec *un objet comme tel*. » *Ibid.*, p. 94.

¹⁰ *Ibid.*, p. 151.

¹¹ *Ibid.*, p. 107.

qu'utilisateurs des facteurs de signification qui leur parviennent du dehors.»¹² Au « par » qu'implique la cause — l'œil est fait « par » le soleil — se substitue le « pour » de la signification — l'œil et le soleil sont faits l'un « pour » l'autre.

« Chaque sujet vit dans un monde où il n'y a que des réalités subjectives et où les milieux mêmes ne représentent que des réalités subjectives. »¹³

Avec un tel subjectivisme, nous nous trouvons face à une énigme : comment un humain pourrait-il, comme le naturaliste s'y emploie, et comme d'autres éthologistes le feront à leur tour, comprendre ce que l'animal perçoit, ce qu'il fait et les raisons pour lesquelles il le fait, si son monde nous est à ce point étranger, si ses significations n'ont rien à voir avec les nôtres ? Comment, pour reprendre ici les termes de William James, si nos perceptions sont à ce point étrangères et créatrices de mondes étrangers les uns aux autres, pourraient-elles « nous sauver et nous préserver d'un éclatement en un chaos de solipsismes se repoussant mutuellement ? »¹⁴

La difficulté n'a pas échappé à Von Uexküll, et dans un constat similaire à celui de James, il admet que le rôle joué par la nature « en tant qu'objet dans les différents milieux est éminemment contradictoire. Si l'on voulait rassembler ses caractères objectifs, on serait devant un chaos. » Comment, dans un multivers s'éparpillant en autant de mondes qu'il y a de sujets, retrouver l'unité sous la diversité ?

C'est à la solution traditionnellement proposée par la philosophie que Von Uexküll va en appeler pour résoudre son problème : derrière l'extrême diversité de l'univers, il suffit de trouver un principe unique transcendant : « tous ces milieux, écrit Von Uexküll, sont portés et conservés par la totalité qui transcende chaque milieu particulier. Derrière tous les mondes auxquels il donne naissance, se cache, éternellement présent, le sujet : la nature. »¹⁵

Préserver l'unité dans la pluralité en posant un principe moniste transcendant pourrait constituer une solution philosophiquement tenable ; pragmatiquement, elle s'avère très pauvre, voire désastreuse. Une nature qui transcende les subjectivités *présuppose* le monde commun, néglige le fait que ce monde commun est sans cesse à construire, que cette nature commune est « en train de se faire », notamment au travers du travail des naturalistes. Cette nature commune transcendante ne nous dit rien — elle est muette ; elle ne nous engage à rien et nous en serons toujours les étrangers puisqu'elle s'est faite sans nous.

Certes, on pourrait toujours supposer que le monde commun nous est partiellement *donné* dans les termes mêmes de Von Uexküll, lorsqu'il envisage que la structure de la fleur et celle de l'abeille sont dans un rapport de « contrepoint », que l'abeille est faite « pour la fleur » et la fleur « pour l'abeille », comme le soleil et l'œil étaient faits l'un *pour* l'autre. Mais si nous adoptons cette solution, il nous faudrait alors envisager que la possibilité pour un humain d'entrer dans le monde de significations d'un animal donné se subordonne à une infinité de ces « être pour », à de multiples caractéristiques « être pour l'animal » et « être pour l'humain » qui se seraient forgées au cours de l'évolution — nous serions « animaliers » comme la toile de l'araignée pourrait être qualifiée de « mouchière. »¹⁶

¹² *Ibid.*, p. 107.

¹³ *Ibid.*, p. 85.

¹⁴ James W., *The Meaning of Truth. A Sequel to 'Pragmatism'*, Longmans, Green and Co., New-York, Bombay, and Calcutta, 1909, p. 38. Pour la traduction française: *Signification de la vérité*. Traduction renouvelée par le collectif DPHI, Antipodes, Lausanne, 1998, p. 48

¹⁵ Von Uexküll J., *op. cit.*, 1965, p. 90.

¹⁶ *Ibid.*, p. 117.

La solution est jolie, sans doute pertinente à certains égards¹⁷, mais coûteuse. Chaque possibilité de partager des significations devrait faire l'objet d'une histoire particulière. Seule, dans ce cas, la théorie d'une co-évolution maniaque pourrait rendre compte du fait que nous pouvons nous placer « du point de vue de l'animal lui-même en son milieu, dans l'espace duquel se pressent les porteurs de signification les plus divers. »¹⁸ Car c'est bien là la question essentielle. Comment, par quel travail, selon quelle méthode, peut-on espérer entrer dans le monde de l'animal ?

L'éthologie a souvent répondu à cette difficulté en adoptant deux positions antinomiques : une position qui serait proche du solipsisme — le monde de l'animal nous reste radicalement étranger —, une autre faisant le pari inverse qu'on qualifie souvent d'anthropomorphiste — je peux comprendre l'animal en lui prêtant mes propres significations ; la première adopte plutôt la posture ascétique et objectivante des béhavioristes (je ne peux rien savoir de ce qu'est être une chauve souris), l'autre présuppose, plutôt qu'elle ne construit, une communauté d'intérêts, d'affects ou de perceptions débouchant sur la posture tout aussi pauvre de l'empathie.

Von Uexküll n'empruntera ni l'une ni l'autre des voies de cette alternative, quoiqu'il en conservât une partie : oui, les animaux nous sont étrangers puisque les significations ne sont pas construites de la même manière, et oui encore, nous pouvons accéder à ces significations.

Nous voudrions montrer, avec James, que pour tenir ensemble ces deux affirmations, Von Uexküll n'avait nul besoin de postuler une nature éternelle et transcendante. Il avait la solution, et il n'a cessé de la mettre en pratique.

Il s'agit d'explorer la manière dont les significations *se construisent*, chercher comment un monde se peuple d'objets qui importent et qui signifient, chercher surtout comment ce qui signifie pour l'animal peut également, par un travail de traduction, signifier pour nous.

Selon Von Uexküll, perception, action et signification sont intimement liés. Chaque sujet animal distingue autant d'objets dans son milieu qu'il peut y accomplir d'actions. Avec le nombre d'actions possibles d'un animal, croît également le nombre d'objets qui peuplent son milieu ; de même, ce milieu s'accroît en fonction du nombre d'expériences faites sur les objets de ce milieu. « Etant donné que les images actives peuvent être déduites des actes facilement observables d'un animal, on peut se faire une représentation très concrète de ce que sont les choses dans le milieu d'un organisme étranger. »¹⁹ La solution est dans l'action ; c'est dans l'action que se crée, et donc peut se traduire, la signification.

Ici déjà, nous ne sommes pas très loin de William James, subordonnant toute connaissance du monde aux actions concrètes que nous pouvons déployer à son égard : « Nous connaissons une chose dès que nous avons appris comment nous comporter à son égard, ou comment aller au devant du comportement que nous en attendons. Jusque-là, elle nous demeure « étrangère ». »²⁰ En ce sens, continue James, l'action que d'autres ont sur les objets nous

¹⁷ Donna Haraway, d'une certaine manière, n'est pas loin de cette hypothèse lorsqu'elle évoque la possibilité de relation avec son chien sous le signe de l'aboutissement d'une co-évolution. *The Companion Species Manifesto : Dogs, People, and Significant Otherness*, Prickly Paradigm press, Chicago, 2003.

¹⁸ Von Uexküll J., *op. cit.*, 1965, p. 106.

¹⁹ *Ibid.*, p. 61.

²⁰ James W., *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, Longmans, Green and co., London, Bombay and Calcutta, 1897, p. 85. James parle ici du « knowledge by acquaintance », de la connaissance « par contact », « par familiarité », de l'ordre du percept, pour la distinguer du « knowledge about », de la connaissance « sur », de l'ordre du concept.

indique la manière dont ils les perçoivent ; chacune de ces actions, dès lors, peut traduire une communauté de perceptions.

Cette proximité qui commence à se construire peut être à présent prolongée : n'existe, comme réalité, selon Von Uexküll, que ce qui peut être rapporté à un acteur, sujet qui perçoit, agit, et crée des significations. « Ne sommes-nous donc pas en droit de conclure que la forêt, par exemple, dont les poètes disent qu'elle est le plus beau séjour des hommes, ne sera pas saisie dans sa vraie signification si nous ne la rapportons qu'à nous ? [...] Il n'existe pas de forêt en tant que milieu objectivement déterminé. Il y a une forêt-pour-le-forestier, une forêt-pour-le-chasseur, une forêt-pour-le-botaniste, une forêt-pour-le-promeneur, une forêt-pour-l'ami-de-la-nature, une forêt-pour-celui-qui-ramasse-du-bois ou celui-qui-cueille-des-baies, une forêt de légende où se perd le Petit Poucet. »²¹ Cependant, cette invitation à la multiplicité ne se résume pas à une proposition relativiste. Si elle se définit clairement comme une véritable pratique de la politesse, dans la mesure où elle cherche ce qui importe pour les différents usagers de la forêt, ce qui compte pour eux,²² elle nous semble surtout répondre en écho au projet de James : ce monde n'est pas tant à expliquer qu'à enrichir, à l'investir de significations, en multipliant, pour les appeler à témoigner, les êtres capables de produire ces significations. Les mondes, dirions-nous, sont à comprendre, c'est-à-dire qu'ils sont à « prendre avec ». Ajouter des réalités, enrichir le monde par la multiplication de ses versions : « la signification de la forêt, écrit Von Uexküll, est centuplée si on ne limite pas ses rapports au seul sujet humain, mais si on y fait entrer aussi les animaux. »²³

Or, s'il s'agit de chercher ce qui importe, d'explorer la manière dont s'opère le travail de traduction dans le passage d'un monde à d'autres, le subjectivisme de Von Uexküll pourrait recevoir une traduction sensiblement différente.

Le problème de Von Uexküll n'est-il pas de s'être laissé prendre au piège d'une alternative trop rigide, celle entre un monde de subjectivités, qui rend ses pleins droits à la diversité, et un monde objectif garantissant l'unité, mais qui ne laisserait aucune place à toutes les manières dont ces mondes sont vécus, construits, perçus ? Entre un monde qui n'est que significations et un monde qui n'est que causalités ? Entre un monde totalement discontinu et un monde trop dense pour être habité ?

C'est pour cette raison que nous en appelons à James et que nous le recrutons comme lecteur anachronique du naturaliste : il nous permet de prolonger l'intérêt de la pratique de Von Uexküll, de suivre les actes qui créent les accès aux mondes, qui tissent la continuité des expériences, sans recourir à des principes qui échappent à toute expérience. Au subjectivisme qui semblait s'imposer en théorie, nous proposons de substituer ce que nous appellerons un perspectivisme radical. C'est à son élaboration, avec l'aide de James, qu'il s'agit maintenant de nous atteler.

La perspective comme vision

²¹ Von Uexküll J., *op. cit.*, 1965, p. 97.

²² Voir Despret V., *Quand le loup habitera avec l'agneau*, Paris : Les Empêcheurs de penser en rond, 2001. L'idée de qualifier les pratiques des naturalistes de pratiques « polies » émerge du contraste entre les éthologistes qui subordonnent leur recherche à ce que Isabelle Stengers appelle une « quête de la pertinence », une exploration des questions qui intéressent l'animal, et les chercheurs qui « construisent un savoir dans le dos » de ceux auxquels ils adressent leurs questions.. Stengers I., *L'Invention des sciences modernes*, Paris : La Découverte, 1993.

²³ Von Uexküll J., *op. cit.*, 1965, p. 97.

« Savoir si, quand on dit que vous et moi connaissons le « même » Memorial Hall, nos esprits aboutissent à ou dans un percept numériquement identique, n'est pas une question formelle mais seulement une question empirique. Manifestement, de fait, ce *n'est pas* du tout le cas. Si on exclut le daltonisme et les possibilités de ce genre, nous voyons le hall selon des perspectives différentes. Vous pouvez vous trouver d'un côté du bâtiment et moi d'un autre. »²⁴ Le daltonisme, les différentes faces du bâtiment, le verbe « voir » lui-même sembleraient nous convier à une définition somme toute usuelle en philosophie²⁵, renforcée par l'étymologie du terme²⁶, qui fait « de la vision l'expérience la plus directe, la plus primordiale. »²⁷ D'autres passages de James autoriseraient, dans un premier temps, à articuler la question de la perspective à celle du point de vue : soit qu'il compare l'abstraction à une progression sur des sentiers de montagne qu'il s'agit de choisir, offrant, chacun des « points du vue » « du haut desquels vous voyez une grande partie de l'univers étonnamment simplifiée et résumée »²⁸, soit encore qu'il en appelle à « l'espace visible » que constitue la vérité « semblable (à celui) qui entoure un homme marchant dans le brouillard » « comme un champ objectif que le moment suivant agrandit, et dont il est le critique. »²⁹

Si nous parlons de vision, un premier malentendu doit être évité : une vision, au sens traditionnel, s'impose, elle « envahit », elle est déjà instituée sans notre concours, on ne peut que la reconnaître, y adhérer sans que notre adhésion la modifie en rien. Une perspective, en revanche, n'existe que dans un mouvement, un processus de perspectives : il s'agit bien de marcher dans le brouillard, de sélectionner des chemins d'une montagne que l'on gravit, de se déplacer autour du memorial Hall, voire d'y entrer. La perspective ne s'inscrit que dans un rapport à l'action qui la constitue : un jeu permanent sur la distance, en somme. Plus encore, une vision nous laisse toujours au dehors ; comme les systèmes philosophiques qui font de l'âme de l'homme « une sorte de voyageur d'impériale, d'étranger laissé au dehors. »³⁰ Or, s'il y a bien un projet auquel doit souscrire la connaissance, c'est de nous rendre un peu moins étrangers au monde, de nous permettre de nous y sentir « chez nous » : non seulement le rendre plus familier, mais déambuler dans les fragments de l'univers pour y retrouver ou y

²⁴ James W., *Essays in Radical Empiricism*, Longmans, Green and co., New-York, Bombay and Calcutta, 1912, p. 82. Pour la traduction française: *Essais d'empirisme radical*. Traduit de l'anglais et préfacé par G. Garreta et M. Girel. Agone, Marseille, 2005, p. 81.

²⁵ Voir l'analyse qu'offre Didier Debaïse de « La fonction du concept de perspective dans *Procès et Réalité* » in XXX

²⁶ « Perspectivus », nous rappelle Debaïse, renvoie au verbe « perspicere » signifiant « pénétrer » ou « percer » du regard.

²⁷ Debaïse, 56.

²⁸ *The Letters of William James*, edited by his son Henry James, The Atlantic Monthly Press, Boston, vol. 1, 1920, p. 324 (Lettre du 19 septembre 1892).

²⁹ *The Meaning of Truth*, op. cit., p. 89. Trad. fr. p. 74. Mentionnons en passant que la notion de perspective pourrait déjà se compliquer ici, si nous suivons le rôle qu'offre l'analyse de David Lapoujade au « critique » qui apparaît dans ce brouillard comme son « moment suivant ». Le critique, ou le psychologue, garantit au sujet éprouvant une sensation que celle-ci correspond à la réalité extérieure ; chacun peut être le psychologue de ses propres états de conscience : « Un moment de nous-même en interprète un autre. » Lapoujade D., « De la psychologie à l'empirisme », in *Critique*, 64, 1999, pp. 15-30, p. 22 pour la citation.

³⁰ James W., *A Pluralistic Universe. Hibbert Lectures at Manchester College on the Present Situation in Philosophy*, Longmans, Green and co., London Bombay, and Calcutta, 1909, p.23.

aménager, puisqu'il s'agira de les habiter, ceux dans lesquels l'esprit de chacun « se trouve le mieux chez lui. »³¹

Si la vision est cependant le terme que choisit James, à de multiples reprises, ce n'est pas au sens traditionnel. Elle ne fait pas de nous des spectateurs, moins encore « des *lecteurs* du roman cosmique » auxquels James fait allusion pour nous rappeler que nous sommes engagés dans ce monde : « nous pourrions, [si nous étions de simples lecteurs] partager alors le point de vue de l'auteur et reconnaître que les traîtres sont aussi essentiels à l'intrigue que les héros. Mais nous ne sommes pas les lecteurs mais les acteurs mêmes du drame du monde. À vos propres yeux, chacun d'entre vous ici en est le héros, et les traîtres sont vos amis ou vos ennemis respectifs. »³²

La question n'est donc plus « qu'est ce que cela ? » ou « qu'est ce que ce monde à connaître ? », mais devient une question *sociale* au sens où elle s'adresse à « notre socius commun (qu') est ce grand univers dont nous sommes tous les enfants. »³³ Une question qui interpelle plutôt qu'elle ne se pose : « qui vive ? » ou plus précisément « qu'y a-t-il à faire ? De quoi suis-je le point de départ ? »³⁴

La vision, dès lors, n'est plus chez James une posture passive ; il la conçoit comme une « attitude » — la question « de quoi suis-je le point de départ ? » ne dit pas autre chose —, elle est engagement dans le monde, tout à la fois manière de s'engager et acte lui-même de l'engagement, de l'adhésion à un monde en train de se construire. La vision du philosophe devient alors la manière d'aménager ce monde pour y habiter ; les métaphores jamesiennes sont éloquentes à cet égard, notamment lorsque l'auteur qualifie l'univers absolutiste d'« étouffant, avec son omniprésence implacable et infaillible. Sa nécessité sans possibilité et ses relations sans sujets me font me sentir comme si j'avais conclu un contrat sans clause de sauvegarde, ou plutôt comme si je devais vivre dans une grande pension du bord de mer sans pouvoir disposer d'une chambre privée où je puisse trouver refuge loin de la société de l'endroit. »³⁵

Il s'agit d'habiter, mais surtout de bien habiter, de bien *aménager* : attitude, perspective et vision se donnent alors comme quasi synonymes : « aucune attitude *générale* n'est possible à l'égard de l'univers »³⁶, aucune attitude *désaffectée* pourrions-nous dire, sauf à désaffecter l'univers lui-même — qu'on pense à ce que signifie un immeuble *désaffecté*, inhabité, inhabitable, sans affectation possible.³⁷

Le monde comme perspective du corps³⁸

³¹ *Ibid*, op. cit., p. 11.

³² *Ibid.*, pp. 48-49..

³³ *Ibid.*, p. 31.

³⁴ *The Will to Believe*, op. cit., p. 84.

³⁵ *Essays in Radical Empiricism*, op. cit., pp. 276-277. Trad. fr. p. 199.

³⁶ *A Pluralistic Universe*, op. cit., p. 21. Souligné par nous.

³⁷ « Mais le monde dans lequel chacun de nous se sent le plus intimement chez soi est celui des êtres dont les histoires se déploient dans la nôtre. » *Ibid.*, p. 49.

³⁸ « [L'humanisme] est plutôt un lent déplacement de la perspective philosophique, faisant apparaître les choses comme d'un nouveau centre d'intérêt ou d'un nouveau point de vue. » *The Meaning of Truth*, op. cit., p. 190. Trad. fr. p. 91.

« Permettez-moi de répéter une fois de plus que la vision d'un homme est chez lui le point important [...]. Une philosophie est l'expression du caractère intime d'un homme, et toutes les définitions de l'univers ne sont que les réactions à son égard délibérément adoptées par des tempéraments humains. »³⁹

Des « réactions délibérément adoptées » : ces termes ne sont pas choisis au hasard. La tension qu'ils expriment — ce qui est de l'ordre du « pathos », du « subir », la réaction, fait ici l'objet d'un acte de la volonté — renvoie à l'indétermination des rapports entre le monde et celui qui le pense. Toute philosophie, ou vision philosophique de l'univers, se définit dans un double mouvement : elle est « réaction » à cet univers, réponse à ses propositions ; elle est en même temps engagement sur un mode qui le transforme.

C'est au cœur de cette tension que la perspective trouve son lieu de déploiement : elle est à la fois manière d'être affecté — voilà comment le monde me touche — ; disponibilité à se « faire affecter » — voilà les passions qu'il me faut accueillir ; et affectation volontaire — voilà, tel est le monde que je voudrais habiter. Elle est de l'ordre du *sentir* tout comme de *l'agir* ; chacune de ces voies nous conduiraient au même point de convergence : le monde est une perspective du corps.

Déployons cette tension, dans un premier temps, comme un rapport du sensible à ce qui l'affecte et à ce qu'il affecte, nous envisagerons l'agir dans un second temps. Dans ce contexte, l'émotion représente pour James une des expériences les plus significatives, dans la mesure où c'est une expérience qui ne nous force pas à distinguer d'emblée ce qui vient du monde et ce qui vient de nous, une expérience qui nous laisse le loisir d'hésiter quant aux attributions.

L'émotion, dans ce rapport d'indétermination, n'est pas seulement ce qui est senti, mais c'est aussi ce qui « fait sentir ». On peut remarquer, dit James, que l'expérience émotionnelle semble appartenir à une classe d'expériences particulières. Chacune d'elles semble pouvoir rester équivoque : elles paraissent souvent ambiguës, car on ne peut dire si elles sont internes ou externes, elles sont à la fois l'un et l'autre, comme si les lignes de classification que nous traçons usuellement entre le monde et la conscience hésitaient à être tracées⁴⁰. Elles sont à mi-chemin entre une expérience purement chaotique ou indifférenciée, et l'expérience qui différencie un monde externe et un monde interne : devons-nous parler de visions séduites ou d'objets séduisants ? De bonnes pulsions ou de pulsions envers ce qui est bon ? Ce qui fait le prix d'un diamant est-il une qualité de la gemme ? Ou est-ce un sentiment dans notre esprit ? Cette expérience émotionnelle peut bien sûr être qualifiée, elle est toujours disponible pour une distribution des signes entre ce qui sera « monde » — tu m'as énervé; le temps me déprime, ce vin me rend agressif — et ce qui sera « sujet » — je vois tout en noir aujourd'hui, j'ai la boisson joyeuse — ; mais cette distribution ne donne aucun pouvoir de juger de ce qui se distribuerait autrement.

Cependant, dit James, nous constatons que notre expérience quotidienne tend plutôt à reconnaître une propriété objective à ce qui pourrait être aussi bien traduit comme sentiment subjectif : « nous découvrons souvent la beauté comme nous découvrons les propriétés physiques des choses »⁴¹. Nous ne sommes pas les lecteurs d'un roman cosmique : « l'homme est vraiment haïssable, l'action vraiment mesquine, la situation vraiment tragique. »⁴² Et nous

³⁹ *A Pluralistic Universe*, op. cit., p. 20.

⁴⁰ *Essays in Radical Empiricism*, op. cit., pp. 34-36. Trad. fr. p. 53-54.

⁴¹ *Ibid.*, p. 143. Trad. fr. p. 121.

⁴² *Ibid.*, p. 144. Trad. fr. p. 126.

pourrons parler d'une route épuisante, d'une hauteur vertigineuse, d'un matin riant ou d'un ciel maussade.

« Prenez une charogne informe, par exemple, et la « dégoûtance » qui pour nous fait partie de l'expérience. Le soleil la caresse et le zéphyr la courtise comme si c'était un parterre de roses. Ainsi la dégoûtance n'*opère* pas au sein du royaume du soleil et des brises — elle ne fonctionne pas en tant que qualité physique. Mais la charogne nous « retourne l'estomac » parce que semble être une opération directe — par conséquent elle *fonctionne bien* physiquement, dans cette région limitée de la physique. »⁴³

Notre corps est devenu perspective : « le monde dont on fait l'expérience [...] se présente avec notre corps pour centre, centre de vision, centre d'action, centre d'intérêt [...] tout tourne autour de lui et est ressenti de ce point de vue »⁴⁴. Les choses *nous intéressent*, disons nous : sans doute ne serait-ce pas aller trop loin que de prendre au sens le plus littéral la syntaxe active par laquelle nous exprimons cette relation du corps aux choses comme centre d'intérêt : les choses rendent notre corps intéressé, parce qu'elles agissent sur lui, tout autant que lui même leur accorde son intérêt. Ce que signifie « centre », dès lors, désigne tout autant le foyer d'action et d'intérêt que ce qui est *au centre* d'actions et d'intérêts.⁴⁵ « Les aspects « intéressants » des choses ne sont donc pas totalement inertes sur le plan physique, quoique leur activité se limite uniquement à ces recoins minuscules de la nature physique occupés par nos corps. »⁴⁶

Le perspectivisme retrouve le monde que le subjectivisme avait égaré : notre corps mérite notre confiance. Parce que lui-même fait confiance au monde : parce que les choses du monde ne sont pas inertes, et qu'elles agissent sur lui, qu'elles le touchent au plus intime, qu'elles revendiquent une importance et une signification. Parce que le corps est sans doute celui qui est le plus à même de reconnaître « cette vie publique des choses, cette actualité présente par laquelle elles nous confrontent. »⁴⁷

De l'indétermination à l'agir

Certes, ce monde tel que perçu depuis la perspective du corps reste lui-même très indéterminé : ni totalement subjectif, ni totalement objectif. Cette hésitation, mais nous devrions plus justement dire cette tension pragmatique, au sens où elle nous invite à ralentir, revient en de très nombreux moments de l'analyse de James. Un passage la rend particulièrement manifeste, celui où le philosophe définit l'activité. La syntaxe mérite que nous nous y arrêtions. Reprenant la définition donnée par Lotze de l'entité, James écrit : « Pour être une entité, il suffit de *se rendre valide* comme entité, d'*opérer*, d'*être sentie*, de *faire l'objet d'une expérience*, d'*être reconnue* ou *comprise* comme telle. Dans nos expériences d'activité, l'activité répond assurément à l'exigence de Lotze. »⁴⁸ Ce qui garantit l'identité de la chose, son existence en tant que telle, on le voit, se distribue selon un régime très particulier d'activité : l'entité (ou l'activité) *se rend* valide, *opère*, doit *être sentie*, *reconnue*. Comme l'émotion, ou encore comme le mouvement⁴⁹, lorsque James l'envisage

⁴³ *Ibid.*, p. 153. Trad. fr. p. 126.

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 168-171 note. Trad. fr. p. 137-138.

⁴⁵ Nous reviendrons ultérieurement sur cette hypothèse d'un monde intéressé par nous.

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 150-151. Trad. fr. p. 125.

⁴⁷ *Ibid.*, 212. Trad. fr. p. 164.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 167. Souligné par nous. Trad. fr. p. 135.

⁴⁹ Nos premières sensations de mouvement, selon James, étaient généralisées, c'est-à-dire non encore distribuées entre un sujet et un objet. Il nous arrive encore de tomber dans « l'indifférenciation première » dans certains états de vertige, notamment, ou quand nous

comme une figure de l'expérience pure, elle oscille entre production d'elle-même et rapport à un sujet « sentant », « éprouvant », « reconnaissant » qui la fait exister. L'activité est d'abord de l'ordre de l'indétermination, tout comme l'est le rapport du sujet et de l'objet. De la même manière que James écrit « c'est le monde entier, qui avec nous se mouvait »⁵⁰, nous pourrions dire « c'est l'univers des choses, qui avec nous agissait ».

Le fait que l'activité soit elle-même objet de ce traitement ne tient peut-être pas du hasard : c'est en effet tout le rapport du sujet connaissant et de l'objet connu qui est mis en tension, puisque la question, que nous avons déjà vu émerger, pouvait se traduire sous la forme d'un « qui fait quoi ? » sans cesse redistribué dans l'acte de rencontre d'un sujet connaissant et d'un objet à connaître. Chacune de nos activités « n'est qu'une partie d'un monde plus vaste, un maillon dans l'immense chaîne des processus d'expérience dont l'histoire est faite. Chaque processus partiel, pour celui qui le vit, se définit par son origine et son but ; mais pour un observateur extérieur doté d'un esprit d'envergure plus vaste, ce but n'apparaîtrait que comme un point d'arrêt provisoire : il verrait l'activité subjectivement ressentie se poursuivre dans des activités objectives menant bien au-delà [...] Vous pensez que *vous* êtes en train d'agir, alors que vous ne faites qu'obéir à l'impulsion de quelqu'un d'autre [...] Vous pensez que vous êtes simplement en train de conclure ce marché mais, comme Stevenson le dit quelque part, vous établissez un lien dans le commerce de l'humanité. »⁵¹

L'activité dès lors ne peut se donner comme outil de fondation d'un monde objectif. Là n'est pas le problème de James. Ce n'est pas ce genre de garantie qu'il cherche, la distribution peut rester hésitante. Il ne s'agit pas pour lui de retrouver un monde indépendant, entendu comme un monde qui serait « sans nous ». Ce monde est bel et bien avec nous, et si notre pensée ne le crée pas, il lui manquera toujours, en notre absence, de ce « quelque chose que la pensée fournit⁵² ». Que la réalité soit indépendante ne signifie qu'une chose : « qu'il y a quelque chose, dans toute expérience, qui échappe à notre contrôle arbitraire. »⁵³ La réalité, c'est ce à quoi « nous nous soumettons », c'est ce que « nous prenons en considération, que cela nous plaise ou non. »⁵⁴ C'est bien de l'expérience de ce « quelque chose » dont il s'agit. Et ce qui compte dans ce « quelque chose » dont nous faisons l'expérience est qu'il soit commun, qu'il ne se réduise pas en « un chaos de solipsismes. »⁵⁵ Je peux toujours, écrit James, postuler l'existence d'une réalité, et m'en porter moi-même garant. Mais je dois me demander « ce qui rendrait l'idée que s'en fait quelqu'un d'autre vraie pour moi aussi bien que pour lui. »⁵⁶ C'est dès lors dans la construction d'une communauté d'expérience que ce quelque chose dont nous faisons l'expérience devient monde commun.

« Si votre sensation ne porte pas de fruits dans mon monde, je la considère comme n'ayant aucun rapport avec mon monde ; je l'appelle un solipsisme, et le monde dont il fait partie un

avons le sentiment que notre train, en fait toujours à quai et immobile, se déplace quand le train voisin démarre. *Ibid.*, pp., 219-220. Trad. fr. p. 165-166.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 220. Trad. fr. p. 165.

⁵¹ *Ibid.*, p. 173. Trad. fr. p. 139. Nous avons été rendu attentifs à cette redistribution qui instabilise le rapport des sujets et des objets à et dans l'action, par les propositions de Bruno Latour. D'autres moments de ce texte témoignent, sans doute trop implicitement, de l'importance de son travail.

⁵² *The Meaning of Truth*, op. cit., p. 68. Trad. fr. p. 64.

⁵³ *Ibid.*, p. 69. Trad. fr. p. 64.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 68. Trad. fr. p. 63.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 38. Trad. fr. p. 48.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 244. Trad. fr. p. 162.

monde de rêve. »⁵⁷ Les fruits auxquels James se réfère signent la position du pragmatiste : n'a de signification que ce qui produit des conséquences concrètes. Votre sensation ne peut suffire puisque, en tant que telle, vous ne pouvez la partager : votre migraine ou votre chagrin restera toujours votre douleur puisque je n'en ai aucun aperçu sensible. La seule manière, pour une sensation, d'être reconnue, c'est au travers des actions qui la traduisent : que pourrais-je savoir de votre chagrin si vous ne pleurez pas, ou si vous ne l' « agissez » pas d'une manière ou d'une autre ? Comment pourrais-je être sûr que vous reconnaissez ma migraine si ce n'est parce que vous m'offrez un traitement, ou de la compassion — si vous ne me dites, « je sais combien vous devez souffrir ». C'est dans les actes que la communauté, la continuité des expériences, à la fois se traduit et se constitue.

On pourrait, à la lumière de ceci, ouvrir une parenthèse pour suggérer une hypothèse permettant de comprendre ce choix de James, très controversé, quant à la théorie périphérique des émotions. Pour rappel, le philosophe avait proposé d'inverser les explications communément admises : « nous perdons notre fortune, nous sommes affligés et nous pleurons; nous rencontrons un ours, nous avons peur et nous nous enfuyons; un rival nous insulte, nous nous mettons en colère et nous frappons : **voilà ce que dit le sens commun.** Or, explique James, c'est le contraire que nous devrions dire : nous sommes affligés parce que nous pleurons, irrités parce que nous frappons, effrayés parce que nous tremblons. »⁵⁸ Certes, on pourrait renvoyer ce choix à l'intérêt tout particulier de James pour le corps, centre de toutes nos expériences, perspective sur le monde. Mais nous pouvons aussi le comprendre comme partie prenante d'une tentative plus générale, d'un projet plus vaste : explorer les meilleures possibilités de constitution d'un monde commun. Et pour ce faire, — quitte, une fois n'est pas coutume, à s'opposer au sens commun — chercher les accès qui privilégient la possibilité de constituer une communauté d'expérience, qui transmutent le solipsisme de toute sensation en un monde continu d'expériences : les larmes pour le chagrin, les jambes au cou pour la peur, le poing qui s'abat pour la colère.

Fermons la parenthèse. Ce qui vaut pour ces choses plus difficilement partageables que sont les émotions vaut, a fortiori, pour toutes les réalités perceptives. « Avant que je puisse penser que vous signifiez mon monde, il faut que vous ayez quelque action sur cet univers ; avant que je puisse penser que vous le signifiez en grande partie, il faut que vous agissiez beaucoup sur lui ; avant que je puisse être sûr que vous le signifiez *comme moi*, il faut que vous ayez sur lui *précisément la même action que j'aurais* si j'étais à votre place. Alors moi, votre critique, je serai tout prêt à croire non seulement que nous pensons la même réalité, mais que nous la pensons *de même*, et ceci pour sa plus grande partie. »⁵⁹ Comment pourrions-nous savoir que ce que nous appelons tous deux « feu » désigne bien la même réalité ? Nous n'avons d'autre garantie que celle de nos actions : je vous vois agir avec le feu qui est dans ma chambre de la même manière que moi : vous le tisonnez, vous vous y chauffez, et pour l'éteindre, vous ferez confiance à la même eau⁶⁰. Bien sûr, nous ne sommes jamais *théoriquement* sûrs que nos sensations individuelles ressemblent à la réalité et se ressemblent

⁵⁷ *Ibid.*, p. 23. Trad. fr. p. 40.

⁵⁸ James W., *La théorie de l'émotion*, Felix Alcan, Paris, 1903.

⁵⁹ *The Meaning of Truth*, op. cit., p. 24. Trad. fr. p. 41.

⁶⁰ Il nous semble qu'on retrouve ici une version beaucoup plus polie et beaucoup plus civilisée de l'argument généralement asséné au constructivisme relativiste : James ne propose à personne de se jeter par la fenêtre, ou dans le cas qui nous occupe, de mettre sa main au feu, pour se mettre à l'épreuve de la réalité du monde. Il propose d'agir ensemble et de voir où cela nous mène. En somme, il ne prend jamais son interlocuteur pour le dernier des idiots.

entre elles. « Cependant, pratiquement, ce serait chercher midi à quatorze heures, si un malfaiteur attaquait et rossait ma personne, que de perdre beaucoup de temps en spéculations subtiles pour savoir si la vision qu'il a de mon corps ressemble à la mienne, ou si le corps qu'il avait en réalité *l'intention* de maltraiter n'était pas quelque corps qu'il avait à l'esprit, et tout autre que le mien. »⁶¹

Pragmatique de la perspective

L'ironie n'était pas gratuite, le comique de la situation pointe visiblement vers une autre situation, et en souligne la dérision. C'est à ses collègues philosophes que James s'adresse, ceux qui, au moment où l'agir s'impose, se perdent en spéculations subtiles. Un rationaliste, au moment d'être rossé, se mettrait à hésiter quant à savoir si son corps et celui que le malfaiteur attaque sont bien les mêmes corps. Voilà les philosophes, non plus les malfaiteurs *pris sur le fait*. Ce que James, plus fondamentalement, leur reproche, c'est d'avoir laissé tomber les faits au profit des abstractions. Le véritable problème de tous ces philosophes de la rationalité, de l'abstraction ou de l'absolu, est leur « fantastique répugnance » à admettre que le *vulgaire Fait*, ce monstre opaque, muet, sans état d'âme et irresponsable, puisse dire « Bas les pattes »⁶² à celui qui prétendrait le contrôler et parler en son nom. Le fait, c'est ce qui *résiste*, « ce qui tient bon », c'est, nous l'avons déjà évoqué, la part d'indépendance de la réalité⁶³. Le fait, surtout, c'est ce qui donne prise à l'action, condition concrète de la possibilité du monde commun⁶⁴.

D'où, selon James, la radicale différence entre les théories scientifiques et les systèmes philosophiques, et le remarquable avantage des premières sur les seconds : elles nous mettent en prise avec le monde sensible. L'expérience du dispositif se constitue comme un agir qui rend perceptible et qui, dès lors, peut se prolonger dans notre expérience de manière continue : « Les discussions métaphysiques ressemblent à un combat contre des moulins à vent ; elles n'ont aucun résultat pratique de nature sensible. Quant à elles, les théories « scientifiques » aboutissent toujours à des perceptions définies. Vous pouvez déduire de votre théorie une sensation possible, et, m'amenant dans votre laboratoire, prouver que votre théorie est vraie dans mon monde en me faisant éprouver la sensation sur-le-champ.»⁶⁵ Une théorie vraie dans un monde le devient dans un autre : ces deux mondes, à l'égard de cette théorie, ou plutôt à l'égard des faits qu'elle nous permet d'éprouver, confluent en un monde commun.

Une question doit cependant être posée à James : pourquoi, si les discussions métaphysiques lui paraissent à ce point inutiles ou vaines, s'y est-il plongé avec un zèle quasi maniaque ? Peu de ses écrits y échappent, pratiquement tous aboutissent à l'une ou l'autre polémique. Son *Introduction à la philosophie* elle-même, et c'est là que nos soupçons se sont éveillés, se

⁶¹ *Ibid.*, pp. 25-26. Trad. fr. pp. 41-42.

⁶² *Essays in Radical Empiricism*, pp.272-274. Trad. fr. pp. 195-197. Voir infra le traitement que donne Isabelle Stengers à ce « Bas les pattes ».

⁶³ *Ibid.*, p. 273, trad. fr. p. 197 ; et *The Meaning of Truth*, op. cit., p. 69, trad. fr. p. 64.

⁶⁴ Ce qui rend superflu le recours à des principes transcendants pour préserver l'unité sous la pluralité. C'est ce qui, d'ailleurs, nous conduisait à proposer à Von Uexküll cette lecture jamesienne, dans la mesure où elle prolonge justement sa tentative pratique de construire un monde commun.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 40. Trad. fr. p. 49.

construit dans les premiers chapitres comme une réponse à toutes les objections qu'on peut adresser à la philosophie. Certes, on peut toujours évoquer les arguments qui tombent sous le sens : James est en dialogue constant avec ses contemporains, et c'est bien là le travail du philosophe que ce commerce avec les pairs. Mais, parallèlement, il critique ces « routines professionnelles de leur boutique » que sont les discussions techniques des philosophes⁶⁶. Par ailleurs, ne le négligeons pas, la pensée de James fut l'objet de constants et graves malentendus : il s'agira pour lui de reprendre, encore et encore, un lourd travail d'explicitation. On peut encore comprendre la nécessité de construire son argumentation en opposition à d'autres, notamment dans son travail de psychologie, dans le sens où James, inaugurant une psychologie nouvelle, procède par contradistinction avec les théories dominantes de son époque.⁶⁷ Cette hypothèse peut être étendue à l'ensemble de son œuvre : James, on ne le soulignera jamais assez, « a balayé la scène des anciens accessoires, ou plutôt il a modifié du tout au tout l'éclairage. »⁶⁸

Mais il y a, nous semble-t-il, au-delà de toutes ces raisons, une autre, une raison pragmatique ; et c'est à une lecture pragmatique qu'il nous faut soumettre cet aspect du travail de James. Il ne s'agit plus de comprendre ce qu'est la polémique, en quoi elle consiste, ce qui la motive ou en est la cause : il nous faut accompagner ce que *fait* la polémique — passer des causes qui la déterminent aux effets qu'elle ambitionne. Et ce d'autant plus que ces effets nous semblent réunir, résumer, faire converger, mettre à l'épreuve tout ce que la théorie de James propose : faire exister des perspectives, constituer un monde commun, chercher le chez soi de la connaissance, enrichir le monde par la pensée.

« Nous sommes en rapport avec la nature de tant de manières différentes qu'aucune d'elles ne nous rendrait possible une étreinte qui l'embrasserait toute. [Aucune tentative philosophique pour définir la nature pourra prétendre] n'oublier le rôle d'aucun être, n'en laisser aucun à la porte qui pourrait dire « Par où vais-je entrer, moi ? » [...] Le plus que puisse espérer une philosophie, c'est de ne fermer à tout jamais la porte à aucun intérêt. Quelles que soient les portes qu'elle ferme, elle doit laisser d'autres portes ouvertes pour les intérêts qu'elle néglige. »⁶⁹

Le « prendre en considération » qui, ailleurs⁷⁰, qualifiait le rapport à la réalité comme ce à quoi « nous nous soumettons », « que cela nous plaise ou non », prend un sens particulier : prendre en considération, c'est désormais choisir d'entrer en relation. Ici, les préférences peuvent jouer : on devra toujours laisser des êtres à la porte.

⁶⁶ *A Pluralistic Universe*, op. cit., p. 17.. Mais par ailleurs, James avoue qu'il n'avait pas d'autre choix que de se lancer dans ce type de polémique, quoiqu'en le regrettant : « Il est pénible de verser ainsi dans la polémique ; mais, quand l'absolutisme occupe tant de positions, omettre de défendre contre son champion le plus connu [James se réfère ici à Bradley] mon empirisme radical reviendrait à de la superficialité ou de l'incompétence. » *Essays in Radical Empiricism*, op. cit., p. 121. Trad. fr. p. 106.

⁶⁷ Garreta G., « Le sujet comme « point de fuite ». Dewey et la psychologie de James », in *Critique*, 64, décembre 1999, p. 36.

⁶⁸ Alfred N. Whitehead, *Science and the Modern World*, (1926), Free Press, 1967, p. 143. L'occasion pour nous de remercier Isabelle Stengers de nous avoir montré l'importance de l'importance que Whitehead accorde à James.

⁶⁹ *A Pluralistic Universe*, op. cit., p. 32. Voir infra le sort qu'Isabelle Stengers réserve aux interprétations en termes de « James était incapable de faire un choix ». Voir aussi, ce qui nous a rendus attentifs à cette dimension, la question du monde commun dans le travail de Bruno Latour, notamment dans ses *Politiques de la nature*, La Découverte, Paris, 1999.

⁷⁰ *The Meaning of Truth*, op. cit., p. 68. Trad. fr. p. 63.

La métaphore n'est pas choisie au hasard. Il s'agit bien, une fois de plus, de lieux que nous choisissons d'habiter⁷¹; il s'agit bien de perspective, le renoncement à l'étreinte qui embrasserait toutes les natures nous l'indique. La perspective ne peut se confondre avec le point de vue : lieu de passage, surplomb transitoire. Nous sommes à l'intérieur d'un domus, la question étant de savoir comment l'aménager ; et ce sont les portes que nous laissons ouvertes qui *font* la perspective.

De là le rôle que l'on pourrait attribuer à la polémique, celui *d'une pragmatique de la perspective*. Un double rôle en fait : d'une part, multiplier les perspectives, d'autre part, les discriminer en fonction de leur capacité d'accueil — Y serons-nous bien « chez nous » ? Avec quels êtres ? Qui devons-nous laisser dehors ?

Multiplier les perspectives, d'abord : que fait la polémique si ce n'est peupler la scène d'acteurs, de natures, de fragments d'univers, et leur laisser pleinement déployer leurs propositions ? « Empiristes ou rationalistes, nous sommes, nous-mêmes, des parties de l'univers et nous partageons le même intérêt profond quant à ses destinées. Nous éprouvons de la même façon le besoin de nous y sentir plus véritablement *chez nous*. »⁷²

Ce qui fait « chez nous » constitue cependant toute la différence. Des personnages philosophiques entrent en scène, des personnages émotionnels pourrions-nous dire. Tous incarnent un régime particulier d'affectivité, une perspective sur le monde : le spiritualiste sentimental, ouvert à la sympathie, prêt à s'abandonner à l'univers et à l'embrasser⁷³ ; le matérialiste sarcastique,⁷⁴ toujours soupçonneux, tendu, sur ses gardes à l'égard de l'univers⁷⁵ ; l'absolutiste « trop boutonné, trop amidonné, trop rasé de près »⁷⁶, et qui ne supporte pas la résistance de ces faits si vulgaires ; l'intellectualiste, distant, pratiquant des autopsies⁷⁷. Et avec eux, ce fragment de monde, ce « chez soi » que chacun tente de promouvoir, dont chaque philosophe est en quelque sorte le promoteur immobilier : une réalité intime et humaine, pour le spiritualiste ; un monde dont nous sommes les étrangers, qui nous laisse toujours au -dehors, comme en touriste, pour le matérialiste ; un univers sans histoire, étouffant, à l'omniprésence impeccable et infaillible, pour l'absolutiste ; un monde tout en surface sur lequel s'é gare et trébuche une fourmi myope, pour l'intellectualiste⁷⁸. James, quant à lui, se décrira tantôt sous les traits d'Orson le grossier⁷⁹, tantôt comme un

⁷¹ Les métaphores référant aux lieux à habiter sont innombrables chez James, et selon nous, s'articulent à ce « chez soi » que la pensée doit trouver. Nous pourrions suggérer que l'expérience de désintégration des repères que James a vécue dans sa jeunesse peut être comprise dans le sens où il ne se sentait « chez soi » nulle part. Et c'est en philosophe qu'il va redécouvrir la possibilité d'habiter le monde.

⁷² *A Pluralistic Universe*, op. cit., p. 12.

⁷³ *Ibid.*, p. 32.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 23.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 32. Voir aussi *Pragmatism. A New Name for Some Old Ways of Thinking*, Longmans, Green and co., London, Bombay, and Calcutta, 1907, pp. 15-16, où le matérialiste est comparé au barbare, (voire au rustre des Montagnes rocheuses) : tout se réduit, pour les matérialistes, à la formule du « ne que » : le supérieur *n'est que* une autre forme de l'inférieur.

⁷⁶ *Essays in Radical Empiricism*, op. cit., p. 277. Trad. fr. p. 199.

⁷⁷ *A Pluralistic Universe*, op. cit., p. 263.

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ Orson est le personnage d'une fable : frère jumeau de Valentin, il avait été enlevé par des ours et vivait dans les bois. Voir aussi, dans *Le Pragmatisme*, où James met en rapport des philosophies et des tempéraments : les barbares, ou rustres, et les délicats, ou tendres, et

mollusque abandonnant les concepts pour le chaos de la vie réelle⁸⁰, le débraillé de la sensation immédiate.⁸¹ Tantôt encore, il se définira comme un pluraliste vivant dans un univers à l'aspect sauvage, gardant « cette odeur du gibier qui accompagne le vol du faucon. »⁸²

Autant d'affects, autant de mondes. Avec la polémique, ce ne sont donc pas tant des systèmes explicatifs qui sont mis en scène, que des propositions de mondes à habiter, de mondes affectés : de perspectives qui sont en polémique.

Car tout n'est pas équivalent. Le perspectivisme n'est pas relativisme, si ce n'est au sens de mise en relation : « Ce que nous disons de la réalité dépend donc de la perspective où elle est projetée par nous. Son « *cela* » lui appartient; mais son « *quoi* » dépend d'un « *quel* », lequel dépend de *nous* ». Il s'agit à chaque fois de considérer notre choix en relation à l'intérêt que nous avons à concevoir ce « *quoi* » de telle manière ou autrement. »⁸³

A tel affect, tel système, à tel système, tel monde⁸⁴. A tel monde, tel intérêt. La polémique, dès lors, comme pragmatique de la perspective, revient à confronter les propositions des systèmes philosophiques, à les mettre en perspective, c'est-à-dire aussi à évaluer les conséquences concrètes de ce que chacun d'eux propose. Ils peuvent accroître et élever la réalité⁸⁵ ou, au contraire, la copier et l'imiter ; ils peuvent en accompagner la croissance ou la contraindre à se fixer ; ils peuvent l'enrichir ou la dépouiller ; ils peuvent correspondre à des actes de création ou à des pratiques d'autopsie.

Selon la *perspective*, alors, nous aurons des mondes étouffants ou vides, peuplés ou désaffectés, bureaucratiquement ordonnés ou sauvages, des mondes accueillants ou d'autres qui nous laissent toujours sur le pas de la porte.

A tel système, tel monde, tel affect ou tel intérêt : *la perspective que nous accueillerons* — mais ne devrions-nous pas également dire, à présent, la perspective qui nous accueillera—, *c'est le lieu à partir duquel le monde est nôtre*.

C'est aussi le lieu à partir duquel nous sommes « du monde », autre façon de dire « chez nous », autre façon encore de penser cet univers comme ce « *socius* » dont nous sommes les enfants. Nos pensées, nos systèmes philosophiques, font partie de l'univers, ou plus précisément, ils en sont *parties prenantes* : « ils expriment quelque chose de la manière dont il se pense lui-même. Une philosophie peut en effet être une réaction de l'univers sur lui-

compare leur rencontre à l'excursion des Bostoniens chez les habitants de Cripple Creek. *Pragmatism*, op. cit., p. 13.

⁸⁰ *A Pluralistic Universe*, op. cit., p., 256

⁸¹ *A Pluralistic Universe*, op. cit., p., 277.

⁸² *The Will to Believe*, op. cit., p. ix.

⁸³ *Pragmatism*, op. cit., p. 95.

⁸⁴ Cette suite devrait en fait se continuer, selon la perspective jamesienne des affects, qui peuvent toujours être distribués de manière indéterminée entre ce qui affecte et ce qui est affecté : si à tel affect tel système et donc tel monde, en retour, à tel monde- tel affect, ou encore à tel système- tel affect, et ainsi de suite. Les exemples sont multiples, que l'on pense au fait que James écrit à propos de l'hypothèse absolutiste qu'aucun penseur n'est en aucune manière tenu de le considérer « comme autre chose qu'une hypothèse émotionnellement plutôt sublime. » *A Pluralistic Universe*, op. cit., p. 128. Qu'on pense encore au sentiment d'insécurité qui accompagne l'hypothèse pluraliste, aux systèmes qui donnent confiance, au monde étouffant de l'absolutiste, etc.

⁸⁵ *A Pluralistic Universe*, op. cit., p. 264 ; *The Meaning of Truth*, op. cit., p. 80. Trad. fr. p. 69.

même des plus importantes. La présence des philosophes avec leurs théories peut, comme je l'ai dit, influencer la manière dont l'univers prend possession de lui-même et se conduit ; il peut avoir confiance ou se méfier de lui-même et, selon le cas, mériter plus de confiance ou de méfiance. Qui se méfie de lui-même mérite qu'on s'en méfie. Telle est, dans le sens le plus large, la philosophie de l'humanisme. Nos philosophies grossissent le courant de l'être, lui ajoutent leur caractère. Elles font partie de tout ce que nous avons rencontré, de tout ce qui nous fait être. Comme le dit un philosophe français : "Nous sommes du réel dans le réel". Nos pensées déterminent nos actes, et nos actes déterminent à leur tour la nature antérieure du monde. »⁸⁶

Conclusions

Faire de James un lecteur anachronique de Von Uexküll, prolonger les ressources de sa pratique en contournant l'alternative subjectivisme-objectivisme : le perspectivisme radical auquel nous aboutissons peut-il être maintenant proposé au naturaliste, comme une version plus juste de ce dont sa pratique nous semble témoigner ?

Le perspectivisme radical, au départ, se définissait comme un pari : il devait traduire la possibilité d'un monde commun sans qu'il soit nécessaire de recourir ni à un monde objectif, ni à un principe transcendant. Il devait en même temps résister au choix comminatoire entre un monde qui existe « par nous » et un monde qui existe « malgré nous ». Le perspectivisme radical nous propose un monde « avec nous ».

Les traducteurs de James ont souvent préféré le terme de « point de vue » à celui de « perspective ». Nous aurions pu le conserver, nous l'avons évité. Ce terme est trop chargé. D'une part, il nous renvoie trop facilement à une version subjectiviste, une version dont le « ne que » nous ramène exactement à l'alternative que nous voulions contourner : le monde n'existe *qu'*à partir de points de vue. D'autre part, le « point de vue » fait de la vision l'expérience privilégiée. Il nous aurait fallu rappeler constamment que la vision, chez James, a peu à voir avec le regard. Elle est une attitude, c'est-à-dire une disposition à être affecté et une manière d'affecter.

Le cœur de la perspective bat ici : nous devrions plutôt dire, le corps de la perspective. Le monde est une perspective du corps. Car c'est de lui que tout part et c'est à lui que tout revient. Il est ce par quoi le monde nous touche, il est ce qui, en agissant, constitue un monde commun. Il est le garant de notre confiance.

Une perspective, dès lors, est une manière d'habiter le monde. Mais il ne s'agit pas de n'importe quelle manière. Il s'agit moins encore d'un monde « général », tout comme il n'y a pas d' « attitude générale » à son égard : l'important est de trouver, d'aménager un fragment de l'univers où nous nous sentons « chez nous ».

Mais en affirmant que ce qui véritablement importe, c'est de trouver un foyer où l'on se sent « chez soi », nous déplaçons sensiblement la perspective : *la perspective, c'est le lieu à partir duquel ce monde devient nôtre*. Le corps, « foyer d'action et d'intérêt », ne cesse de nous le rappeler : « L'endroit où est le corps, c'est « ici » ; le moment où le corps agit est « maintenant » ; ce que le corps touche est « ceci » ; toutes les autres choses sont « là », et « alors », et « cela » (...) Le mot « je » par conséquent, est avant tout un nom de position, exactement comme « ceci » et « ici ». Les activités reliées à « cette » position ont un relief privilégié (...) Le mot « mon » désigne ce type de relief. »⁸⁷

Si l'activité s'articule au « mon » que le corps comme foyer constitue, elle se donne en même temps chez James, comme la condition d'un « nôtre » qui doit se construire de proche en

⁸⁶ *A Pluralistic Universe*, op. cit., p. 317-318.

⁸⁷ *Essays in Radical Empiricism*, op. cit., pp. 170-171, note. Trad. fr. p. 138, note.

proche. C'est par les actions, c'est-à-dire ces relations particulières que nous entretenons avec les choses de la réalité, relations par lesquelles ces choses nous *confrontent*, que nous constituons un monde commun. C'est dans les actes que le monde nous *résiste* au mieux, qu'il nous oblige à le *prendre en considération*. En d'autres termes, c'est en éprouvant ce qui résiste, au travers de l'action, que la réalité se donne comme commune.

La perspective comme lieu à partir duquel ce monde devient nôtre : le terme « nôtre » doit prendre ici le sens de la pluralité, ce n'est pas le « nôtre » d'un nous majestatif, faute de quoi, la perspective pourrait toujours se ramener au solipsisme. Bien sûr, ce monde n'est pas peuplé de *tous* les êtres de l'univers, pas plus que nous n'habitons *tous* les *mêmes* fragments de la réalité. Ce que le perspectivisme radical suggère, c'est la possibilité concrète d'ouvrir ce « nôtre », d'ouvrir des portes : l'important est bien d'enrichir ce monde. De lui donner plus de réalité.

Nous nous sentons pleinement en droit d'offrir cette lecture à Von Uexküll et d'en prolonger les effets. Son travail de naturaliste ne fait pas autre chose. D'une part, il enrichit ce que « monde », ou « réalité », veulent dire, en multipliant les versions. C'est bien ce que sa théorie de l'animal sujet propose. « Nous, humains, dirait en quelque sorte Von Uexküll, nous sommes longtemps réservé le droit de définir ce qu'est la réalité, laissant à la porte quantité d'autres vivants qui, sur cette question, auraient eu leur mot à dire. A condition de pouvoir les faire parler, avec suffisamment de politesse, pour veiller à bien parler en leur nom ».

« Ce monde ne peut devenir « mien » que s'il est peuplé d'animaux intéressants » pourrait définir la perspective du naturaliste. Et ces animaux n'auront aucune chance d'être intéressants si nous ne prenons pas en compte le fait qu'ils ont une perspective sur le monde ; ou plus encore qu'ils *sont une perspective sur le monde*.

D'autre part, chacune de ces perspectives n'existe que comme point d'émergence d'un lieu d'où il faut pouvoir dire « nous » : chacune d'elles est à l'origine d'un foyer qu'il faut pouvoir dire « nôtre ». Sans cela, la traduction serait impossible. C'était d'ailleurs bien la difficulté que voyait Von Uexküll dans sa conception d'un univers de pures subjectivités : il ne peut que s'éclater en contradictions. Sa pratique, comme celle des collègues qu'il a influencés, lui indiquait cependant tout le contraire. Subjectiviste en théorie, Von Uexküll était perspectiviste en pratique. Et sa réussite peut à son tour donner raison à James: le monde commun se crée dans l'action.

Certes, l'action, à elle seule, ne garantit rien. Les behavioristes en témoignent. Ils se sont focalisé sur l'action, pour la réduire au comportement et à la « réaction », et ont du même coup — c'était le but — simplifié à l'extrême les êtres auxquels ils s'adressaient. Ils pourraient toujours revendiquer quelque succès, l'une ou l'autre loi de l'apprentissage, mais ni les animaux, ni les humains, n'en sont sortis plus intéressants. Le fait que les animaux aient pu répondre à leurs attentes, courir avec zèle dans des labyrinthes ou appuyer inlassablement sur les leviers, ne signifie finalement qu'une chose : ces animaux ont pu comprendre, dans ce que les scientifiques leur imposaient, que certaines choses avaient une signification pour les humains, et qu'elles importaient pour eux ; les animaux des laboratoires, en somme, sont plus perspectivistes que les scientifiques humains.

Comment l'action d'un animal peut-elle créer cette communauté de perception qui fait que nous puissions habiter sa perspective ? L'action, en elle-même, ne garantit rien. Le choix de Von Uexküll de bannir la causalité peut d'ailleurs être lu comme la volonté d'éradiquer la réaction. Les « réactions » des rats behavioristes témoignent du pouvoir appauvrissant de la

causalité : elle vide les mondes et fait de l'animal un « être sans intérêt », au double sens du terme.

C'est sur ce point que la pratique de Von Uexküll se démarque le plus clairement : l'action, certes, traduit pour nous des significations, mais elle témoigne surtout de l'intérêt. Ce qui n'intéresse pas l'animal n'aura pas de signification pour lui. La question de la perspective se subordonne, dès lors, dans la pratique, à la question de l'intérêt : le scientifique entre dans le monde de l'animal en l'intéressant, c'est à dire en s'attachant à produire des situations dignes d'intérêt, à créer des contrastes qui montrent des différences entre ce qui importe et ce qui laisse indifférent. La tique, « ce brigand des grands chemins, aveugle et sourd »⁸⁸ poursuit une quête d'autant plus compliquée que le scientifique s'en mêle. Est-ce le goût, qui, dans le sang, intéresse la tique ? Non, lorsqu'il s'agit du goût, n'importe quel liquide chaud, que le scientifique lui propose, peut faire l'affaire. Et si le liquide chaud ne contient pas d'acide butyrique, la tique sera-t-elle intéressée ? Non, visiblement ce qui intéresse un sens laisse l'autre indifférent: la tique est plus difficile sur la question des odeurs, ce qui veut dire que ce qui fait monde pour elle, du point de vue de son odorat, c'est la présence ou non de l'acide butyrique. Mais peut-elle être intéressée par de l'acide butyrique qui émanerait d'un corps froid ? Et qu'est ce qui, dans les poils de sa victime, importe pour elle ? Est-ce le contact tactile ? La chaleur ? Une tique perçoit-elle le soleil ? Qu'est ce qui importe pour faire soleil dans le monde d'une tique ? Une lampe peut-elle aussi bien faire l'affaire ? Ce qui fait monde pour une tique se dessine progressivement au travers des propositions que les naturalistes font à l'animal, en substituant au monde dans lequel il poursuivait jusqu'alors sa vie de tique, un monde espiègle, plein d'attrapes et de leurres.

Les dispositifs scientifiques sont, dès lors que nous les envisageons sous l'angle de la perspective, des dispositifs d'intéressement actif ; d'intéressement à l'action, qui elle-même traduit des intérêts. Le monde commun se constitue à la fois dans le partage et dans la multiplication des intérêts, pas à pas, ou plutôt, devrions-nous dire, action par action.

Il n'est d'ailleurs pas fortuit que les travaux de Lorenz aient tant intéressé Von Uexküll. Toutes les expériences de Lorenz, que ce soient avec les choucas ou avec la petite oie de l'imprinting, sont des dispositifs d'intéressement actif : Lorenz « intéresse » la petite oie en acceptant le rôle de mère qu'elle lui propose, il « intéresse » Tchouk le choucas lorsque celui-ci l'adopte comme socius ; il apprend ainsi ce que signifie « mère » dans un monde d'oies, autant pour l'oie que pour lui-même ; il apprend ce que signifie « ami ne sachant pas voler » autant pour le choucas que pour lui-même. Les significations, certes, ne seront jamais identiques — nous n'aurons en tout cas aucune garantie quant à leur identité. Qu'importe, l'intéressant n'est pas là : elles deviennent significations communes, nouvelles perspectives, nouveaux lieux à partir desquels un monde devient monde d'humains et d'oies, d'humains et de choucas.

Cette lecture de Von Uexküll nous rapproche de plus en plus de ce que James nous proposait comme perspective, lieu à partir duquel un monde se remplit d'intérêts, d'êtres porteurs d'intérêts et d'événements qui importent. L'intérêt, écrivait James, construit l'expérience bien plus qu'il n'est construit par elle : *mon expérience est ce à quoi j'accepte de m'intéresser*. Et seul l'intérêt donne une perspective intelligible. « Il varie dans chaque créature, mais sans lui la conscience de toute créature serait une grise indiscrimination chaotique, impossible même à concevoir pour nous ».⁸⁹

Sans doute s'agit-il, à ce point de notre parcours, de *notre* Von Uexküll, un Von Uexküll qui s'enrichit de James en même temps qu'il en signe, pour nous, l'importance : ce dernier s'enrichit de ce que nous lui demandons d'apporter au naturaliste. Nous l'avons fait nôtre.

⁸⁸ Von Uexküll, *op. cit.*, p. 18.

⁸⁹ *Principles of Psychology*, H. Holt & Co., New York, 1890, pp.402- 403.

Nous les avons fait nôtres, « pour nous » et « avec nous », comme notre travail les a construits l'un *pour* l'autre et l'un *avec* l'autre : ce que nous avons fait n'est finalement rien de plus qu'une mise à l'épreuve du perspectivisme radical. La proposition d'un « chez nous » en attente d'intérêts.